

# 東アジア的価値意識のゆくえ

——「文明の衝突」と儒教文化——

君 塚 大 学

## 1. 問題の設定

1998年9月、イランのハタミ大統領は国連総会で「文明間の対話」を訴えた（1998＝2000）。これを承けて国連が2001年を「文明間対話の年」としたのは、おおいに喜ぶべきことだ。けれども、厳しい現実の前で「文明間の対話」が空洞化するともかぎらない。実際、翌99年3月にはコソボ「戦闘」が起き、「対話」の困難さをみせつけた。今や、実質的な対話が可能となる条件を解明することこそが最も重要である。そうした条件の根本は、やはり、人間の生命の重さと人権の不可欠性の《共通》認識だろう。

そもそも「文明の対話」は、ハタミ大統領に限らず、その多くは「文明の衝突」といったややショッキングな見解への自然な反応であった（五百旗頭；1993，村田；1995，山内；1995，2000）。「文明の衝突」論とは、国際政治学者 S. ハンチントンの所論で、その中心的主張は、冷戦後の21世紀世界が文明間の対立を最大の要因として展開するというものである。冷戦までの歴史が、経済と政治を軸とした体制イデオロギー間の対立を主な動因としたのに対し、新世紀は、文明文化といった非物質的価値の間でのコンフリクトを最も重大な動因とするといわれる。特に対立的となるのは、「イスラム文明圏と中華儒教文明圏の同盟」対「西洋キリスト教文明圏」だとされる（ハンチントン；1993，1996＝1998，2000）。

これに対し、<sup>(ママ)</sup>「ハ」氏の『イスラム・儒教文明コネクション』なる概念は、西洋が文明の自己同一性を確保するための他者の表象の産物にすぎない」といった批判がある<sup>1)</sup>。村田は現代における儒教文明への言及を嘲笑する（1995：107）が、はたして

1) 村田（1995：108）を参照。山内は「稚拙」「凡庸」といった評価語を並べ、感情的に論断した（1995）が、その後慎重な評価に変わっている（2000）。

妥当か。なるほど、論語や礼記を引いて女性差別する人はいない。しかし、たとえば韓国の儒道会の主張は何か。筆者が1999年に見学したソウルの成均館には「家族法改悪阻止韓国儒道会対策本部」があった。たしかに韓国でも儒教は衰退しているが、祭祀（チェサ）での儀礼や日常での「東方礼儀之國」意識を体した動作・振る舞いなどには、儒教的伝統の強固な持続がみられる（伊藤；1995）。宗族の再起も顕著だとされる（金弼東；1998，宋正基；1998）。

中国でも社会の表面から消えたかにみえる。だが深層では、どうだったか。中国を「儒敎社会主義」と解する中国思想史家さえいる（溝口雄三；1989）。そこでの儒教とは、大同思想のことだが、筆者（君塚）はむしろ、共産党＝国家の統治原理「以党治國」（西村；2000）が「訓政」的で孝的父子関係の庇護－依存といった構図に基づくという意味で「儒敎社会主義」といえると思っている。これは、L. パイによっても支持されよう（1985＝1995）。日常生活でも、改革・開放後の郷鎮企業や私的企業の展開では、宗族を復活させ、それに多く依存する経営がみられる（楊善華ほか；1998）。「中国孔子基金」の設立と儒学研究の復活もある（de Bary；1995，雷ほか；1997，君塚；1999，2000）。学校教育でも、露骨な「三綱五常」ではないが、かなり実質的に儒的道德思想が教えられている（張；2001）。

日本も五十歩百歩であろう。2000年4月の首相による「日本は天皇を中心とした神の國」という国家観の発言が潰されずにいる。読者には、それは儒教と関係ないという向きもあろう。だが、「近代」の天皇制が神道と儒教の折衷、すなわち天皇－臣民、慈父－赤子の二重構造だったのであり、その心性は戦後の象徴天皇制になってヨリ一層気づかれることなく、隠微に持続している。首相の言表は、はからずもその心性が露呈したものである。

ハンチントンの議論は、儒敎文明圏などもはや存在しないとして、一蹴されるべきものではない<sup>2)</sup>。むしろ、彼の論理の内部に入って、論理の飛躍や推論の偏りを、もしあれば、指摘すべきである（Hartmann；1995）。そして、その「衝突」を超え「文明の対話」に我々を導くことができる条件を認識することが求められているといえるのである。

本稿は、こうした要請に十分応えるものではなく、それに沿う試みの一片である。

2) ハンチントンの文明のタイポロジーでは、日本は独自の文明圏を構成している。本稿ではむしろ、東アジア諸地域の儒教的類似性に注目したい。儒教の差異はあるし、儒教以外の宗教・コスモロジーの違いがあるものの、一定の次元での儒教的類似性があるのも事実で、その次元に着目したい。

すなわち、本稿の目的は、東アジアの全体的状況をみながら、限定的には北京の大学生、北京の職業青年、河南省・山東省の農村青年、大邱および全州の大学生、京都の大学生の社会意識の一端、とくに儒教的価値意識を計測することによって、現在とこれからの儒教文明圏のありようを見定め、もってハンチントンの推論の可否を同定することにある。

## 2. 「アンケート」と儒教文化測定尺度

儒教的価値意識＝文化をアンケート調査で計測するためには、まずその文化体系を把握し、検証すべき仮説を踏まえ、質問項目を設定するのが本来の方法である。しかし、筆者の勉強遅れのため、本来の手順は中途半端にしかできなかった<sup>3)</sup>。

また、儒教的価値意識をある程度総体的に計測するためには、個々の質問項目をそれぞれ単独で変数（指標：indicator）とするだけではなく、それらをさらに合成した変数（指数：index）が必要になる。この指数を、本稿では、尺度と読む。この尺度の作成自体、浅学な筆者には困難だが、その暫定的試作品を別稿で試みた（君塚；2001）。本稿での儒教的価値意識の測定と比較は、この試行的尺度によるので、その作成方法を簡単に記しておこう。

まず「アンケート」に入れることができた儒教文化関連の20項目を経済、政治、統合・連帯、生活世界の4領域に分けた。問24q※〔経済倫理〕（※付きは逆の配点の再コード化、[ ]内はラベル、以下同）、問24r※〔勤勉〕を儒的経済文化項目とし、問15c〔徳治主義〕、問24m〔政治家依存〕、問24n〔権威主義〕、問24x〔民本アジア主義〕、問24z※〔エリート主義〕を儒的政治文化項目とした。問3a〔兄弟姉妹血縁〕、問3b〔父系血縁〕、問3c〔母系血縁〕、問4〔孝〕、問8〔近隣地縁〕、問10〔宥和人情〕、問15a〔集団主義〕、問24e〔男女の別〕、問24o※〔礼規範〕、問24p〔長幼の序〕、問24t〔血縁地縁優遇〕の12項目を、儒的統合・連帯文化項目とし、問24j〔祖先祭祀〕、問24u〔自文化主義〕を儒的生活世界文化項目とした。

これらの項目が、文化領域をあらわす尺度（指数）の指標となりうるためには、領域内の諸項目間で、ある程度同質性が要る。これを確かめるため、調査対象の6集団ごとに、当該項目間の相関係数と、さらに補足的にクロンバッハの信頼性係数 $\alpha$ 値をとり、異質な項目を除外、また、どの対象集団でも項目間の相関係数が高すぎるも

---

3) 儒教的文化の大略的体系化とその質問項目化を別稿で試みた（君塚；2000）。

のは、一方の項目のみを採用、他方を無駄として除外した。残ったのは、儒的経済文化では問24q※〔経済倫理〕、問24r※〔勤勉〕であり、儒的政治文化では問24m〔政治家依存〕、問24n〔権威主義〕、儒的統合文化では問3a〔兄弟姉妹血縁〕、問3c〔母系血縁〕、問4〔孝〕、問8〔近隣地縁〕、儒的生活世界文化では問24j〔祖先祭祀〕、問24u〔自文化主義〕だった。

次に、これら10項目が上記のように4つの文化領域に分かれるか確かめるために、主成分分析を行ない、ほぼ同様の4成分がほぼ共通に6対象集団でみられた。

つづいて、4文化領域ごとの尺度（指数）をつくるために、項目変数がガットマン尺度の条件を満たしていないことを認めつつ、項目変数を加算して合成した。儒教らしさを捉える尺度にすべく、単純加算ではなく、項目変数にウェイト付けをした。儒教的「理念型」に近い集団を「アンケート調査」の対象者すべての中から抽出、この〈ウェイト付け用集団〉において、項目変数の全サンプルにおける標準得点の平均値をとり、この比率をウェイトとした。こうしてできた指数をそれぞれ、〈儒的経済文化尺度〉〈儒的政治文化尺度〉〈儒的統合文化尺度〉〈儒的生活世界文化尺度〉とした。

さらに、これらの尺度を合成してより上位の総合的儒教文化尺度を作るべく、4下位尺度間の相関、クロンバハの信頼性分析を6対象集団ごとに行なった。儒的政治文化尺度が他の尺度とはかなり異質であった。これを含めた総合尺度の合成は、統計学的には逸脱である。だが、政治文化尺度を欠いた儒教文化尺度は、意味が無いだろう。統計学的には問題があり、その使用には危険があることを承知して、この一連の研究では、あえて試行的に試作してみた。合成は、やはり〈ウェイト付け集団〉を使い、下位尺度間のウェイトの違いを同定し、重みをつけて加算した。これを〈儒教文化総合尺度〉とした。

### 3. 儒教文化の測定と比較

#### 1) 儒的経済文化について

〈儒的経済文化尺度〉による6対象集団の比較をしてみると、京都の大学生がもっとも非儒的である（表1）<sup>4)</sup>。韓国の大邱と全州は同程度（Mann-Whitney 検定で有意差なし）。中国では有意差があり（検定済み）、北京職業青年〈北京大学生〈河南山東

4) 以下の表では得点を、 $1.0 \leq$ 「非儒」 $\leq 1.75 <$ 「やや非儒」 $\leq 2.5 <$ 「やや儒」 $\leq 3.25 <$ 「儒的」 $\leq 4$ と割り振った。

表1 W 付儒経済文化尺度と調査対象のクロス表

		調 査 対 象						合計	
		京 都	大 邱	全 州	北京 学生	北京職 業青年	河南 山東		
W 付 儒 經 済 文 化 尺 度	儒	度数 調査対象の%	153 21.5%	444 49.9%	272 48.1%	450 71.9%	194 63.8%	319 78.8%	1832 52.3%
	やや儒	度数 調査対象の%	265 37.3%	254 28.6%	156 27.6%	135 21.6%	70 23.0%	60 14.8%	940 26.9%
	やや非儒	度数 調査対象の%	232 32.6%	171 19.2%	121 21.4%	36 5.8%	31 10.2%	23 5.7%	614 17.5%
	非儒	度数 調査対象の%	61 8.6%	20 2.2%	16 2.8%	5 .8%	9 3.0%	3 .7%	114 3.3%
	合計	度数 調査対象の%	711 100.0%	889 100.0%	565 100.0%	626 100.0%	304 100.0%	405 100.0%	3500 100.0%

農村青年、の順で儒的意識をもっている。6対象集団間の順序は、次のようになる<sup>5)</sup>。

京都<大邱≡全州<北京職業青年<北京学生<河南山東

『『まじめ』の崩壊』（千石；1991）といわれる日本、その京都の学生がもっとも勤勉忌避的で倫理軽視的であることは予想どおりである。大邱・全州の学生にも幾分そのような兆しが見られるのも、ここ30年の経済成長の効果として理解できる。中国の3対象集団がきわめて勤勉で倫理意識も高いことも、経済的発展途上という現状、かつての青年性としてよくみられた理想指向的純潔といったことを考え合わせれば、納得できる。

しかし、中国の3対象集団の高い儒的経済意識は、「近代資本主義発生論」を展開した M. ウェーバーに倣って、資本主義とは親和しない前近代の伝統的意識と言えるだろうか。それはパーリアではない。「アンケート」では、経済倫理、勤勉の2側面しか質問しなかった。もし、伝統的（とくに程朱系の）儒教思想に色濃かった、経済的富よりも読書人的教養をずっと重くみる文人主義<sup>6)</sup>についても質問していたら、

5) 以下の順序式では、有意差があるもので平均値の差が0.25以上を≧、0.25未満を<とし、有意差がないものを≡で表した。

6) 中国の明朝以後の陸王系儒学の商人層への浸透については、余英時（1991）を参照。本稿では文人主義的儒教観を採る。この特徴が中国よりも一層顕著であったとされる李朝社会で、儒学者（地方儒林）たちによる農業技術の革新が積極的に行われたとする、常識挑戦的な研究者がいる（李；2000）が、本稿ではまだ「常識」に立っておく。というのは、李朝

そして、それへの支持的回答が多くあれば、経済倫理、勤勉の2側面を伝統的と解釈できたであろう。けれども、「アンケート」調査地を含めた10個所での青年ヒアリングの印象では、経済的富への屈託のない邁進が席捲していた<sup>7)</sup>。こうした富指向と並存する倫理意識、勤勉は、脱伝統的な近代意識といえるであろう。経済倫理と勤勉は、それだけを見ると、伝統から近代まで一貫しているものであり、そもそも伝統と近代の区別が無意味となる。言い換えれば、儒教的経済倫理と勤勉は、前近代からずっと非パリアリ的だったという意味で、近代性をもっていたのである<sup>8)</sup>。ただし、意識と実際の行動との間の大小のギャップには注意を要する。本稿では、この問題には立ち入らない<sup>9)</sup>。

ところで、中華儒教文明圏が成長する経済力（と軍事力）を基に、世界秩序に対し強い影響力を行使するようになる、というのがハンチントンの予見である。この予見の適否の一端は、中国の青年層がそのような勤勉・倫理意識を今後どれほど永く維持するかにかかっている。それを見守る以外にないが、その持続は、他の儒教文化領域の存続があれば、相互に補強しあって、儒教文化総体の（再）強化につながるとも考えられる。

## 2) 儒的政治文化について

儒的政治文化の程度は、儒的経済文化のそれとは逆で、どの対象集団でも極めて低い（表2）。「儒」「やや儒」を合わせても、10%から20%弱にすぎない。6対象集団に大差はないが、順序は次のようになっている（検定済み）。

大邱≒京都≒全州<北京学生≒河南山東≒北京職業青年

京都や大邱、全州で非儒的傾向が強いのは、現行の民主制から予想できる。しかし、中国の3対象集団の青年意識が、これらと大差なく非儒的民主性をもつことには、瞠目させられる。現行の政治制度に沿う政治意識とは、とてもかけ離れているからである。この数値を、どう解釈すべきか。この尺度は、「政治家依存」、「権威主義」を測っている。これらと概念的に関係する「徳治（人治）」にいたっては、北京の学

ゝ 末期の朝鮮農村にまで分け入り、儒林たちの墮落を記したイギリスの旅行作家I. バードの秀逸なルポルタージュ（1897=1998）を筆者（君塚）は否定しえないからである。

7) 巻末4部「聞き取り調査概要」を参照されたい。

8) 経済のみならず他の文化領域でも儒教は合理的であり、近代性（modernity）を有していたという説（Tu；2000）もある。検討を要する。

9) 現代中国農村における儒的生活指針の働きについては中村（2000）を参照。また、市場経済化にともなう、学校教育とくに社会科カリキュラムの混乱、改革の遅れについては、Fouts et al.（1995）を参照。

表2 W 付儒政治文化尺度と調査対象のクロス表

		調 査 対 象						合計	
		京 都	大 邱	全 州	北京 学生	北京職 業青年	河南 山東		
W 付 儒 政 治 文 化 尺 度	儒	度数 調査対象の%	13 1.8%	10 1.1%	6 1.0%	4 .6%	12 4.5%	12 2.9%	57 1.6%
	やや儒	度数 調査対象の%	86 11.6%	84 9.1%	79 13.8%	101 16.4%	38 14.3%	68 16.4%	456 12.9%
	やや非儒	度数 調査対象の%	209 28.2%	313 34.0%	200 34.9%	251 40.7%	114 43.0%	155 37.3%	1242 35.2%
	非儒	度数 調査対象の%	433 58.4%	513 55.8%	288 50.3%	261 42.3%	101 38.1%	180 43.4%	1776 50.3%
合計	度数 調査対象の%	741 100.0%	920 100.0%	573 100.0%	617 100.0%	265 100.0%	415 100.0%	3531 100.0%	

生と職業青年がともに9%，河南山東の青年が19%しか、賛意を示さない。「法治」が90%，80%の青年によって選好されている<sup>10)</sup>。ここでも、現実との大きなギャップが見られる。とはいえ、「法治」と「法制」との区別がなされているかやや疑問であり（李慎之；1999），現に伸展している「法制」化をもって、「法治」化と錯視していないとは言いきれない。

また、非「政治家依存」も反「権威主義」も、その意味内容は意識主体それぞれの相対的準拠水準に左右されるものである。われわれの尺度だけでは、そうした意味内容や準拠水準の違いを捉えられないようだ。ある調査は、中国における「民主」の概念には深い亀裂があることを示している（Peng；1998）。中国人の政治的言表を因子分析したバンによると、4つの因子—「ラディカル民主主義」「体制的保守主義」「憂慮する伝統主義」「疎外されシニカルな民衆意識」—がある。これらはともに「民主主義とは指導者が大衆の意志を代表し、彼らの利益のために奉仕すべきもの」と考える点で共通するが、しかし「ラディカル民主主義」が指導者を選ぶ権利や思想・表現の自由を重視するのに対し、他の3者は指導者の道徳性を重視する民本主義的であるという違いがある（:428, 433-4, 441）<sup>11)</sup>。そうであれば、われわれの尺度による非儒的民主性の高スコアには「民本」的傾向も多かれ少なかれ含まれているだろう。高ス

10) 第3部「単純集計」を参照されたい。

11) ベンの調査では、4因子それぞれに基づく4「言説」が中国人の間でどのような度数分布になっているかは、調査の目的外で、計測できない。

コアの解釈には慎重でなければならないようだ。

しかし、それ以前に「アンケート」の仕方が問題なのかもしれない。「アンケート」では、中国3対象集団の儒的政治文化の寡少さが出てきた。この傾向が、他のアンケート調査でも支持されるか、確かめられると好便だ。ここでは参考程度に、次の2点を一瞥したい。ひとつは、中国の政治学者たちによる「中国公民政治心理調査」である（閔琦；1989＝1991）。この中に、政治への参加意欲をきく質問がある。25歳以下の青年層では64%が肯定、36%が否定の回答をしている。閔は、他の項目をも分析して、中国の人々は政治的には「主権意識を持ちながら参加意識には欠けている」（：274）という。われわれの「アンケート」の結果とは大きく異なる。この違いは、調査実施時期の約10年の違いによるのだろうか。

そこで、もうひとつ近年の調査をみてみよう。1995年と1997年に北京の都市部での「政治文化」調査（Zhong et al.；1998）では、「国民の暮らし向きは、民衆ではなく国家の指導者に多く依存している」という意見に賛成するのが71%、反対が28%である。チョンたちは、他の項目への回答をもみながら、北京市民は政治的関心は高いものの、政治的責任主体としての意識が低いと判断する。これらの数値は、青年層ではなく、調査対象者全体のものだから、単純にチョンたちの調査とわれわれのとを比較することはできない。しかし、やはり結果は大きく違う。これはなぜか。チョンたちの問への回答は現実的状況判断であるのに対し、われわれの方は価値指向的理念を示しているのかもしれない。

このように「アンケート」の結果が現実的状況と価値指向との大きなズレや緊張を示し、しかも、額面通りには受け取れないにしても、それがその「非儒的民主的傾向」を示しているのだとすれば、ハンチントンが、中華儒教文明圏の儒教性を根拠に、反進歩的、退行的な権威主義として中国人の価値指向を危険視することは、間違いである、といってよいのだろうか。参考のため、「アンケート」中の政治文化に係る他の項目を見てみよう。問24zの「これからの社会では、自主的な市民活動（中国語問巻では「市民自治活動」）が重要になる」という「市民主義」に賛意を示すのが、中国の3対象集団で85%から90%である。「市民社会」的傾向がとても強く見える。しかし、日本語の「自主的な市民活動」と中国語の「市民自治活動」とが、ほぼ同一の事態を指すのか、少し慎重を要する。なぜなら、地方の村で「村民自治」として、直接選挙された村民委員会（村長、その他委員）や村民代表会議によって村の管理・運営がなされているが、しかし、上級の郷鎮政府や党委員会の「指導」を強くうけるところが多く、それは強権的ではないがソフトな統治装置であるとする



報告もあるからである（陸麗君ほか；2000）。また、「市民社会」にしても、それを構成するさまざまな団体・組織が政府・党の「指導」や「承認」を必要とすることをビジネス団体や NGO などの事例研究で示し、「国家主導の市民社会」(state-led civil society) と特徴づけ、そこには「社会主義的権威」と「東アジア的コミュニタリアンの権威」との接合があると分析する報告もある（Frolic；1997）。これらの報告が一定の事実を示しているとするれば、「アンケート」にみられた「市民社会」的傾向は、そのような含みを加味して理解されなければならない<sup>12)</sup>。

このように「アンケート」のスコアに現れた非儒的民主性は、たしかに一定程度割り引いて解釈する必要があるが、しかし、それは少なくとも意識の上での「非儒的政治文化」への指向を示しているのである。これは、したがって、ハンチントンの危惧を単純に受け入れることを躊躇させるものである。

### 3) 儒的統合・連帯文化について

儒的統合文化を6対象集団で比較してみよう（表3）。6対象集団とも儒的政治文化の程度とはまったく逆で、儒的経済文化の程度に似ている。6対象集団間での順序

表3 W 付儒統合文化尺度と調査対象のクロス表

		調 査 対 象						合計
		京 都	大 邱	全 州	北京 学生	北京職 業青年	河南 山東	
W 付 儒 統 合 文 化 尺 度	儒	度数 118 調査対象の% 17.1%	324 36.9%	284 52.6%	372 76.9%	159 57.2%	351 79.4%	1608 48.6%
	やや儒	度数 364 調査対象の% 52.8%	503 57.2%	233 43.1%	110 22.7%	109 39.2%	83 18.8%	1402 42.3%
	やや非儒	度数 196 調査対象の% 28.4%	51 5.8%	23 4.3%	2 .4%	10 3.6%	8 1.8%	290 8.8%
	非儒	度数 11 調査対象の% 1.6%	1 .1%					12 .4%
合計		度数 689 調査対象の% 100.0%	879 100.0%	540 100.0%	484 100.0%	278 100.0%	442 100.0%	3312 100.0%

12) de Bary (1987, 1998) によると、新儒学の地方的郷村社会秩序観は、「郷約」「社倉」「郷学」などにみられるように草の根民主主義的コミュニタリアニズムであったとされ、伝統中国においても主体的個人が大切にされていたとされるが、そうしたコミュニタリアンの主体とく市民主義的の主体とは、相通ずるところがあるにしても、大きな差異があると筆者（君塚）は考えている。

は、表3のようである。

京都<大邱<全州≒北京職業青年<北京学生≒河南山東

この順序は、儒的経済文化の順序とほぼ同様である。しかし、段差には幾分の違いがある。儒的統合文化では、大邱より全州のほうが儒的だという違いがある。これをどう説明するか、調査サンプルの男女比（大邱では70%が女性、全州では40%が女性）の偏り、韓国「地域」の特種性なども含めて、分析を要するが、本稿ではこれを脇におきたい。中国では北京の職業青年が相対的にやや儒的傾向を弱め、北京の学生と河南山東の青年が並んで儒的傾向を強くしている。

儒的統合文化の尺度は、「孝」「兄弟姉妹血縁関係」「母系血縁関係」「近隣地縁関係」を指標としているので、この尺度による高得点は、帰属主義への指向を含意する。したがって、とくに北京の学生と河南山東の青年が帰属主義的といえる。ただし、この帰属主義が閉鎖性を本質とするネポティズムを意味するか検討を要する。問24tの「血縁地縁優遇」の是非を問う質問へは、3対象集団とも80%以上が否定的である。問8の「近隣地縁関係」では、北京の学生とより多くの河南山東青年がそれを重視し、北京の職業青年は相対的にやや軽視している。これら2つの問への回答の相関（ガンマ係数）を見ると、北京の学生で $-0.192$ （有意確率 $0.003$ ）、河南山東の青年で $-0.212$ （ $0.006$ ）である。つまり、弱い逆相関がある。ところが、北京の職業青年では、その相関係数は $+0.203$ で（ $0.018$ ）、北京の学生や河南山東の青年とは逆の傾向を示す。北京の学生と河南山東では反ネポティズムで、北京の職業青年ではネポティズム的差別性があるのは、なぜか。この種の差異には、後論でも触れるが、政府・党の見解への反応のしかたの違いによるのではないかと仮説したい。すなわち、北京の学生が観念的に、河南山東の青年が素直に反応するのに対し、北京の職業青年は現実的に答えるのではないか。したがって、それらの相関係数は、理念と現実を映しているのではないかとと思われるのである。

問10の、望ましい上司を問う質問では、中国の3対象集団とも64～75%の若者が「融和的人情」課長を選考している。つまり心情中心的人間関係への指向が分かる。しかし、これは京都、大邱、全州と比べると少ない方なのである。また、問24pの、年長者を尊重する「悌序」に関する質問に、中国の3対象集団では72～78%が否定的に答えており、肯定的に答える者が多い京都、大邱、全州とはまったく逆の傾向を示している。そしてまた、問24sの「反悌序」に関する質問に対し、肯定的な者は、河南山東でさすがに最も少ないものの、北京の学生と職業青年では51～56%で、京都、大邱、全州よりずっと多い。以上の結果を見れば、中国の3対象集団の青年は血縁や

地縁といった帰属の関係を大切にするにしても、心情中心性や年功的ヒエラルヒー性はそれほど強くないといえそうである。

ところで、ハンチントンの儒教概念のなかに、孝意識や宗族的帰属主義の重視が挙げられている（:108, 225）。このことからすれば、儒的統合文化の高さを示す「アンケート」結果は、ハンチントンの中華儒教文明の持続という見方を支持することになるといえるのか。前項での儒的政治文化について「アンケート」結果は、中国の3対象集団でもきわめて高い「非儒的指向」があることを示したのに対し、ここでは儒的傾向の一定程度の強さを示している。これは、中国の3対象集団における意識の二重性・対抗的矛盾を現しているようにみえる。この矛盾・緊張は、中国3対象集団でもっとも顕著にみられるものの、京都や大邱・全州でも確認できる。それゆえ、6対象集団の、ひいては東アジアの青年に共通の矛盾・緊張といえるのだろうか。

この種の矛盾・緊張は、かつての忠孝両価値の背反、この現代版であろうか。「アンケート」にみられた政治文化の「非儒的民主性」と統合文化の儒的帰属性との矛盾・緊張は、かつての忠孝の背反が儒教内の、いわばパラダイム内のコンフリクトであるのとは異なって、非儒と儒とのパラダイム間のコンフリクトであり、その切断性は深く、共約不可能性（incommensurability）が高い。忠孝の背反がとくに日本では「天皇制家族国家」の論理によって容易に定式上、無化されたのに対し、現代の6対象集団の青年意識における「非儒的政治の民主性」と儒的統合の帰属主義とのコンフリクトは、M. ウェーバー的に言えば、「神々の永遠の闘争」であろう。歴史家のPh. ホアンは、中国におけるその2つの価値、ヨリ一般的に中国的伝統と西洋的近代との「二文化性（biculturality）」が、どちらか一方への硬直的固執をこえて、つねに相互に相対化する冷静な批判能力を促す働きをしており、そうした「二文化性」を保持することが大切だと主張する（Huang；2000）<sup>13)</sup>。

ハンチントンは、こうした「二文化性」も、非儒的政治文化と儒的統合文化との矛盾・緊張も中華文明圏には存在するとは見ていないようだ。洞察としては、やや浅薄の観がする。筆者は、中国の「大伝統」といっても改革開放後、揺るぎだしたし、今後一層揺るぐだろうと仮説している。儒的統合文化尺度によってみられた儒的統合文化の高いレベルでの持続（ないし復活）は、ハンチントンの見方に支持的で、筆者の仮説に対しては否定的である。けれども、先に見たように、帰属的関係の重視が必

13) こうした「二文化性」の積極的機能をみるフォアンに対し、むしろ、その種の価値対立による危機が若者にあるとみる論者（Kwong；1994）もいる。

ずしも情実性や年功的ヒエラルヒーに繋がらず、反ネポティズムの兆しもあるといった紐帯の形式化・空洞化があるとすれば、高レベル維持の儒的統合文化といっても、文字どおりには理解できず、筆者の仮説もまだ棄却はできないのである。

#### 4) 儒的生活世界文化について

儒的生活世界文化の度数分布は、経済文化、統合文化とはほぼ同じ形で、儒的傾向が6対象集団すべてにある(表4)。順序は、政治文化とも同じで、次のようになる。

京都<大邱≒全州<河南山東≒北京職業青年≒北京学生

この尺度は、「祖先祭祀」と「自文化」の2指標からなる。「祖先祭祀」に関して、韓国の大邱・全州では消極的なひとがやや多いが(墓参は当主によるのが慣例のため)、6対象集団とも70%以上のひとが尊重している。とくに中国の3対象集団では、90%前後と高い。祖先祭祀が、魂魄二元論と靈魂不滅論からなっている(加地; 1990)とすれば、「祖先祭祀」尊重とそうした「死後観」(問13)は相関するはずである。ところが、中国の3対象集団では、祖先祭祀尊重者のうち60~70%が「肉体は自然の物質にかえり、魂も消える」と答え、わずか10%前後しか「靈魂は残り、子孫を見守っている」と答えるにすぎない。この無相関(というより負の相関)をどう解釈すべきか。祖先祭祀はたんなる形式的儀礼とされているにすぎない、との見方もありえよう。しかし、靈魂消滅説の方がむしろたんなる「公式的見解」になっているようだ、というのが筆者の見方である。

表4 W付儒生活文化尺度と調査対象のクロス表

		調 査 対 象						合計
		京 都	大 邱	全 州	北京 学生	北京職 業青年	河南 山東	
W 付 儒 生 活 文 化 尺 度	儒	度数 403	536	348	437	203	303	2230
	調査対象の%	55.4%	58.6%	61.5%	67.4%	66.1%	67.5%	61.7%
	やや儒	度数 199	277	157	179	92	108	1012
	調査対象の%	27.3%	30.3%	27.7%	27.6%	30.0%	24.1%	28.0%
非儒	やや非儒	度数 106	96	55	30	9	30	326
	調査対象の%	14.6%	10.5%	9.7%	4.6%	2.9%	6.7%	9.0%
合計	非儒	度数 20	6	6	2	3	8	45
	調査対象の%	2.7%	.7%	1.1%	.3%	1.0%	1.8%	1.2%
合計		度数 728	915	566	648	307	449	3613
		調査対象の%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

中国では「解放」後、各地で「平墳」運動が行われ迷信的因習が否定された（聶；1992）が、改革開放後には祖先祭祀が宗族的結合とともに復活した所がある（中田；1989，小田；2000）。われわれが今年（2000年）訪れた山東省長清県の村の近くには、地方政府の援助もあって近年建立された高層で華嚴な「霊堂」があったし、青年からの聞取りでは、靈魂の不滅については自分でもよく分からない、というものだった。「公式的見解」は「公式的見解」として扱われており、祖先祭祀にはやはり滔々たる伝統の力をみてとれたのである。

「自文化主義」は、6対象集団ともとても高い（90～98%）。しかし、これは必ずしも西洋文化の排斥を意味しない。問24vの、「西洋文化は物欲にかられ、競争が激しく、人間を互いに敵対的にさせる文化」かどうかを問う質問<sup>14)</sup>には、否定的回答が河南山東の青年でやや少ない（66%）が、他の5対象集団は80%前後にまでなっている。「自文化主義」への高回答は、額面通りには受け取れないわけである。

こうした問題含みの儒的生活世界文化の尺度だが、この尺度を使う限り、中国の3対象集団でとくに、強い儒的生活文化があることが分かる。この数値は、ハンチントンの問題構成からすれば、彼の見方を補強するものである。逆に、筆者の仮説に対しては否定的である。仮説を棄却すべきか。結論は、もうひとつの分析を経てから出すことにしよう。

#### 4. 儒教文化の総体的考察

儒教文化の総合尺度による測定結果は、表5のとおりで、6対象集団間の順序も予想どおり、次のようになっている。

京都<大邱<全州<北京職業青年<北京学生<河南山東

ここでは、4領域ごとの測定では不分明であった段差、とくに中国の3対象集団間での段差が、この総合的儒教文化の測定では、顕著な段差として現れている。京都と大邱・全州との間の段差は、近代化ないし脱近代化の反映として、ほとんど常識的に解釈できる。

では、中国の3対象集団間の段差はどう説明できるか。年齢や性別は儒的傾向と関係しておらず（検定済み）、段差にも関係しない。次に、「学歴」に関しても、北京の学生が中位にあることから、段差には関係しないようだ。北京の職業青年と河南山東

14) ダブルどころかトリプル・バーレルの問題は脇におく。

表5 W付儒文化総合尺度と調査対象のクロス表

		調 査 対 象						合計
		京 都	大 邱	全 州	北京 学生	北京職 業青年	河南 山東	
W 付 儒 文 化 総 合 尺 度	儒	度数 調査対象の%	19 3.7%	80 10.6%	84 16.7%	138 33.9%	49 23.2%	150 45.2%
	やや儒	度数 調査対象の%	326 63.2%	615 81.1%	387 76.9%	267 65.6%	159 75.4%	181 54.5%
	やや非儒	度数 調査対象の%	168 32.6%	62 8.2%	32 6.4%	2 .5%	3 1.4%	1 .3%
	非儒	度数 調査対象の%	3 .6%	1 .1%				4 .1%
合計		度数 調査対象の%	516 100.0%	758 100.0%	503 100.0%	407 100.0%	211 100.0%	332 100.0%

のなかで、儒的傾向と学歴との関連を見ても、相関はない。「親の学歴」に関しては、どうか。北京の学生では、父母の学歴と儒的傾向との相関を見ても、相関はない。北京の職業青年と河南山東の青年では、母親の学歴は関係しないが、父親の学歴は関係する。しかし、北京の職業青年では、父親の学歴が高いほど儒的傾向が弱い（ガンマ係数；-.242, 有意確率；.039）のに対し、河南山東では、父親の学歴が高いほど儒的傾向が強く（ガンマ係数；.243, 有意確率；.004）、関係のしかたが逆である。これは、なぜか。一貫した説明を筆者はできない。

「家計水準」は、どうか。北京の学生では、関係しない。しかし、北京の職業青年では、やや危険な判断だが、高所得ほど儒的傾向が弱く（ガンマ係数；-.196, 有意確率；.083）、河南山東では、逆で、高所得ほど儒的傾向が強い（ガンマ係数；.162, 有意確率；.045）。この関係のしかたは、父親の学歴と青年の儒的傾向との関係のしかたと同形である。ところが、父親の学歴と家計水準とは、弱い相関が確かにある（北京職業青年ではガンマ係数；.128, 有意確率；.038, 河南山東ではガンマ係数；.148, 有意確率；.005）ので、父親の学歴が現在の家計水準を規定する1要因だとすると、青年の儒的傾向の遠因の1つは父親の学歴と言える。けれども、その学歴の影響は、一様ではなく、父の学的内容と子に対する養育内容を考慮しなければならない。これは、今後の課題としよう<sup>15)</sup>。

15) 日本のSSM調査などから、本人の「権威主義的パーソナリティ」には親の学歴は関係 〵

北京職業青年<北京学生<河南山東、という順位を考えると、北京と河南山東といった都市・農村要因も関係しているようだ。この都市・農村変数に近い「15歳時の居住地」を見てみると、北京の学生では、これと儒的傾向との相関はない。(北京職業青年では都市部に、河南山東では農村部に居住していたものがほとんどで、相関は採れない。)

では、都市・農村変数を、問5の「生活目標」と近似させることはできないか。「自己指向」「現在指向」ほど都市的で、「他者(社会)指向」「未来指向」ほど農村的とみなすことは、少し問題があるが、現代では大きな間違いとはならないであろう<sup>16)</sup>。そうであれば、「生活目標」的都市・農村変数と儒的傾向との関連を見ることに意味はある。その相関は、北京の学生で弱い相関がありそうだが不確かであり(ガンマ係数;127, 有意確率;.095), 北京の職業青年と河南山東では確かに相関がある(順に, ガンマ係数;.285, 有意確率;.010, ガンマ係数;.255, 有意確率;.003)。北京の学生に関し、危険率を10%に上げて、弱いながらも相関があるとみなすと、中国の3対象集団では共通に、都市的「生活目標」をもつ者ほど儒的傾向が弱くなり、農村的「生活目標」をもつ者ほど儒的傾向が強くなる、と言える。しかし、この相関が北京の学生においてやや怪しくなることは、やはり学生(大学生)という要因を考慮しなければならないということであろう。

大学生は、超大衆化した日本や韓国とは違って、中国ではまだエリートである。北京の職業青年が職場や対象集団での都市的生活で絶えず現実的即事的態度決定を迫られ、あるいは河南山東の青年が共同体的性格をもつ農村社会で協調的態度を強いられるといった厳しい状況を生きるのに対し、北京の大学生はもっと理念的、対自的に思考するはずである。そうした観念性が、具体的にどう作用しているのかは、今回の「アンケート」では洞察できない。次のチャンスを待つしかない。

ここで確認しておきたいのは、中国の3対象集団では、都市的「生活目標」と儒的傾向の弱さ、農村的なそれと儒的傾向の強さがある程度相関していることである。そして、中国社会の都市化とともに、こうした「生活目標」も都市化するとすれば、他

15) しておらず、本人の学歴、および戦前の皇民教育か戦後の民主教育かの内容が関係していることが分かっている(轟;2000)。パーソナリティ形成期の第2波である青少年期が重要である(イングルハート;1993:76-121,;1997:32-36,108-130)とすれば、中国においてほとんどの少年が受ける中等教育までのあり方が最大要因で、その後の学歴は関係しないのかもしれない。この最大要因に、親の学歴とこれと関係する養育内容とが付加しているとも考えられる。

16) 北京の学生と職業青年との間には有意差はなく、北京職業青年と河南山東とは顕著な有意差が確実にある(検定済み)。

の条件は一定として、それに伴い〈脱儒〉化が進むといえる。中国社会の都市化は、いわば必然であろう。したがって、〈脱儒〉も、急速にか緩慢にかは別として、半ば必然的に起こるであろう。当初の筆者の仮説には、学歴と非儒的傾向との相関があった、必然的に進む高学歴化にともなって、〈脱儒〉化がおこる、という見方があった。けれども、先にみたように、当人の学歴と儒・非儒との相関がなく、その仮説は棄却された。それゆえ、たんなる数値でみる形式的学歴ではなく、教育の内容と方法、学生たちの思考様式などを調べる必要があることは、先にも触れたとおりである。

今、この「アンケート」の分析段階では、〈脱儒〉を促進する要因としては、「生活目標」の都市化しか見出せない。ハンチントンの見方を斥けるという筆者の仮説を支える根拠として、それはあまり強くない。しかし、その弱さを認めつつも、ここではなおも、中国における〈脱儒〉化の可能性にこだわっておきたい。

## 5. 結 論

これまでの「アンケート」の分析で、京都、大邱、全州、北京の学生、北京の職業青年、河南山東の青年の6対象集団の間で儒教文化の程度が、その4つの領域でも同じ順で、順位づけられることが判明した。京都の学生がもっとも非儒的であり、ついで大邱、全州が続いた。中国は3対象集団とも儒的傾向が強いが、その間の段差も明らかに認められた。3対象集団のなかではもっとも儒的傾向が弱い北京の職業青年は、都市環境のなかで都市的「生活目標」をもち、むしろ韓国の全州の学生に近いといえるほどだった。北京の学生では、儒的傾向と本人の学歴、父の学歴、15歳時の居住地、家計水準との関係がなく、「生活目標」との相関がわずかにあるかもしれないとしかいえないほど捉えどころがなく、その予想外に強い儒的傾向に瞠目させられるものであった。河南山東の青年は、予想どおり、共同体主義的な農村的「生活目標」がかなり多く、とても強い儒的傾向を示していた。

今後、儒教文化は6対象集団でどうなるか。ひいては、東アジア的価値意識はどうなるのか、この問題がハンチントンの見方にも係わり、本稿の主題であった。注目的はやはり中国である。最後に、この点を見ておこう。数値データ上、「非儒的政治文化」とその他3領域の強い儒的傾向との矛盾・緊張が、中国3対象集団の大きな特徴だった。この矛盾・緊張は、数値データの間だけではなく、数値データと実際の制度的行動との間にもあるようにみえる。とくに、政治領域において矛盾・緊張がきつ



いようにみえる。たしかに、村などの地方での人民委員会や人民代表会委員の直接選挙が制度的に試みられている（張琢；1998，胡榮；2000，陸麗君ほか；2000）。しかし、これは、上級ないしは都市部にまで拡大されるまでには到っておらず、また広域での対抗勢力の自由な政治運動は認められていないため、そうした矛盾・緊張を解くほど十分なものではないことは、誰の目にも明らかであろう。この種の矛盾・緊張がどう解かれるかが注目されるのである。

ところが、問題はさらに複雑で、政治文化そのものの内でも、民主主義と民本主義との矛盾・緊張があるようだ。こうした対立的政治言説が中国人の中でどのような度数分布しているか、先に触れたペンの調査では示していないが、現実には度数を背にしたヘゲモニー競争があることは確かであろう。とくに、いわば西洋型の民主主義と中国型の民本主義との競合は、今後、顕著な問題となってくるのではないかと思われる。ハンチントンの憂慮の核は、そうした民本主義的ヘゲモニーの持続である。前節でみたように、社会の都市化にともなう「生活目標」の都市化が、〈脱儒〉をもたらすとすれば、そのヘゲモニーも減衰し、全体の政治文化の真髄にも変化が出てくると思われる。そうであれば、ハンチントンの問題は成立しないだろう。そのような政治文化の変化の手がかりを、本稿では、「生活目標」の都市化ひとつしか提示できなかった。さらなる分析と考察が必要である。

#### 参考文献

- バード, I. 1897=1998『朝鮮紀行』時岡敬子訳 講談社
- de Bary, Wm. Theodore 1987『朱子学における自由の概念』山口久和訳 未来社
- 1995 “New Confucianism in Beijing”, *The American Scholar*
- 1998 *Asian Values and Human Rights : A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard U. P.
- Fouts, J. T. et al. 1995 “Confucius, Mao and modernization : Social studies education in the People’s Republic of China”, *Journal of Curriculum Studies*, 27-5
- Frolic, B. Michael 1997 “State-led Civil Society”, *Civil Society In China*, T. Brook et al. Eds., M. E. Sharpe
- Hartmann, H. 1995 “Clash of Cultures, When and Where?”, *International Sociology* 10-2
- ハンチントン, S. 1993「文明の衝突」『中央公論』8月号
- 1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster.
- 1998『文明の衝突』鈴木主税訳, 集英社
- 2000『文明の衝突と21世紀の日本』鈴木主税訳, 集英社
- ハタミ, M. 2000「文明間の対話」佐野東生訳『世界』9月号
- 胡榮 2000「中国農村の経済発展と村民委員会選挙」『中国21』8
- Huang, Ph. 2000 “Biculturalism in China and Chinese Studies”, *Modern China* 26-1

- 李泰鎮 2000『朝鮮王朝社会と儒教』六反田豊訳 法政大学出版会
- イングルハート, R. 1993『カルチャーシフトと政治変動』村山皓ほか訳, 東洋経済新報社
- Inglehart, R. 1997 *Modernization and Postmodernization*, Princeton U. P.
- 五百旗頭真 1993「新世界無秩序をこえて」『アステーション』1994年冬季号
- 伊藤亜人 1996『韓国』河出書房新社
- 加地伸行 1990『儒教とは何か』中央公論社
- 金弼東 1998「韓国宗族集団の構造と変化」『国際シンポジウム 民族社会の基礎構造——日本・中国・韓国の比較研究——(報告要旨集)』東アジア比較研究会編
- 君塚大学 1999「儒教文化の概念規定——社会学からの試み——」『佛教大学総合研究所紀要』6
- 2000「儒教文化測定尺度の仮構」『佛教大学総合研究所紀要』7
- 2001「儒教文化測定尺度の構成——日・韓・中の青年意識比較調査のデータをもとに——」『佛教大学総合研究所紀要』8
- Kwong, J. 1994 “Ideological crisis among China’s youths : values and official ideology”, *The British Journal of Sociology*, 45-2
- 雷頤その他 1997「中国文化の新しい波」『中国21』1
- 陸麗君ほか 2000「農村における基層組織の再編と村民自治」『現代中国の構造変動 5——社会-国家との共棲関係』菱田雅晴編 東京大学出版会
- 溝口雄三 1989『方法としての中国』東京大学出版会
- 関琦 1989=1991『中国の政治文化——なぜ民主主義が育たないのか——』田畑書店
- 村田雄二郎 1995「チャイナ・コネクションと文明」『文明の衝突か, 共存か』蓮實重彦ほか編, 東京大学出版会
- 中田睦子ほか 1989「中国における同族組織の分節形成と祖序について」『アジア研究』36-1
- 中村則弘 2000「地域における政治・経済の担い手の価値意識にみる自律性・対抗性」『現代中国の構造変動 5——社会-国家との共棲関係』菱田雅晴編 東京大学出版会
- 聶莉莉 1992『劉保——中国東北地方の宗族とその変容』東京大学出版会
- 西村成雄 2000「二十世紀中国「政党国家」体制の射程」『中国——社会と文化——』15号
- 小田則子 2000「解放後の華北農村における社会変化と宗族結合」『アジア研究』45-4
- パイ, L 1985=1995『エイジアン・パワー 上・下』園田茂人訳 大修館書店
- Peng, Y. 1998 “Democracy and Chinese Political Discourses”, *Modern China* 24-4
- 千石保 1991『「まじめ」の崩壊』サイマル出版会
- 宋正基 1998「韓国宗族マウルの祖先祭祀と社会統合について」『国際シンポジウム 民族社会の基礎構造——日本・中国・韓国の比較研究——(報告要旨集)』東アジア比較研究会編
- 轟亮 2000「反権威主義的態度の高まりは何をもたらすのか」『日本の階層システム 2 公平感と政治意識』海野道郎編 東京大学出版会
- Tu, Wei-Ming 2000 “Multiple Modernities : A Preliminary Inquiry into the Implications of East Asian Modernity”, *Culture Matters*, L. E. Harrison et al. Eds., Basic Books
- 山内昌之 1995『『文明の衝突』と日米関係をめぐって』『文明の衝突か, 共存か』蓮實重彦ほか編, 東京大学出版会
- 2000『文明の衝突から対話へ』岩波書店
- 李慎之 1999「元中国社会科学院副院長 李慎之氏に聞く」『朝日新聞』9月24日